

# «Sakrale Sprache» und «heilige Worte»: die Erzählung von Jephtas Tochter (Ri 11,29-40) ein «text of terror»?

von *Michaela Bauks*

This paper investigates the relationship between sacral language and holy words in the account of the sacrifice of Jephtha's daughter. This highly complex text has brought forth many interpretations, especially regarding the judge's character. We attempt to determine the message (taking the power of the spoken word – a vow – as the starting point) and to derive from there the story's inevitability. The spoken «holy» word followed by the judges expected victory made a different ending almost impossible. But the judge's exoneration is only an apparent one. The weakening brought about through his spoken word, the sovereignty of the daughter's actions, as well as the linguistic gaps which are only meant to hint at the conflict's resolution, serve the realization, that vows are to be mistrusted as holy words, because – as in this case – they acquire a wholly tragic meaning.

Ein theologisch äußerst relevanter, aber exegetisch langezeit vernachlässigter Text ist die Erzählung von Jephtas Tochter. Es ist vor allem einigen feministischen Theologinnen zu verdanken, dass dieser schwierige Text in das Bewusstsein der Exegeten und Exegetinnen gerückt worden ist, so in besonderer Weise von Phyllis Trible (1980) in dem Aufsatzband «Texts of Terror» und in Form von fünf Einzelbeiträgen verschiedener Autorinnen in dem von A. Brenner herausgegebenen *Feminist Companion to Judges*. In kritischer Auseinandersetzung mit dem Interpretationsansatz von Ri 11 als *text of terror*, als Gewalttext gegen eine Frau, möchte ich in diesem Aufsatz die Position der Stärke der Tochter und die aus der Dramatik des gesprochenen Wortes resultierende Schwäche Jephtas als leitendes Darstellungsmuster herausarbeiten.

## 1. *Einführung in den Text*

Dem literarhistorischen Befund nach lassen die meisten Auslegungen die Perikope erst mit V. 30 beginnen,<sup>1</sup> wobei der gesamte Text zumeist als

---

<sup>1</sup> So W. RICHTER, *Die Überlieferungen um Jephtah. Ri 10,17-12,6*, in «Biblica», 47 (1966), S. 485-556, hier S. 503; Th. RÖMER, *Why would the Deuteronomist tell about the sacrifice of Jephthah's*

ein recht junger post-deuteronomistischer Einschub angesehen wird. Der allgemeinen Prämisse zum Trotz möchte ich den Textabschnitt hingegen mit V. 29 beginnen lassen. Denn zum einen ist dieser Vers syntaktisch als Erzähleinstieg durchaus möglich und sein Platz in der Gelübdeerzählung von leitendem Interesse für das Textvorverständnis: Dieser Vers impliziert, dass Jephthas Akt, die Tochter zu opfern, nicht einfach ignorant oder heidnisch ist, sondern alttestamentlichem Denken durchaus entspricht:<sup>2</sup>

29. Der Geist YHWHs war über Jephtha, als er Gilead und Manasse durchquerte. Er durchquerte (auch) Mizpeh-Gilead und von Mizpeh-Gilead stieß er vor<sup>3</sup> zu den Ammonitern.

30. Jephtha schwur ein Gelübde zu YHWH und sprach: Wenn Du mir tatsächlich die Ammoniter in meine Hand gibst,

31. wird der Ausziehende,<sup>4</sup> der aus den Türen meines Hauses (als erster)<sup>5</sup> mir entgegen herauszieht, wenn ich im Frieden von den Ammonitern zurückkehre, der wird sein für YHWH und ich werde ihn als Brandopfer opfern.

32. Jephtha durchquerte (das Gebiet) bei den Ammonitern, um gegen sie zu kämpfen. Und YHWH gab sie in seine Hand.

33. Er schlug sie von Aroer bis Minnit, zwanzig Städte, und bis Abel Keramim. (Es war) eine sehr große Niederlage. Und die Ammoniter waren von den Israeliten erniedrigt.

34. Jephtha kam nach Mizpeh zu seinem Haus, und siehe da, seine Tochter zog heraus ihm entgegen mit Tamburin und Tänzen. Doch sie war die einzige. Ihm war kein anderer Sohn oder Tochter.<sup>6</sup>

35. Es geschah, als er sie sah, dass er seine Kleider zerriss und sprach: «Oh, meine Tochter, du zwingst mich in der Tat danieder, du bereitest mir Unglück. Aber ich, ich habe den Mund vor YHWH aufgetan.<sup>7</sup> Und kann nicht dahinter zurück».

36. Sie sprach zu ihm: «Mein Vater, du hast deinen Mund vor YHWH aufgetan. Tue an mir, wie es aus deinem Mund herausging, nachdem YHWH Rache an deinen Feinden geübt hat, den Ammonitern».

*daughter?*, in «Journal for the Study of Old Testament», 77 (1998), S. 27-38; hier S. 28 f., welche für einen Einsatz der Opfer-Erzählung in v. 30 plädieren, während sie v. 29.33 zum Kriegsbericht zählen; auch H. TITA, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im AT*, Fribourg (Schweiz) - Göttingen 2001, S. 87 differenziert in eine Rettungserzählung, in welche die Gelübdeerzählung (11,29-40) eingefügt ist, wobei die Geistgabe in einer gewissen Spannung zum Gelübde stehe (S. 100); kritisch aber H.-D. NEEF, *Jephtha und seine Tochter (Jdc 11,29-49)*, in «Vetus Testamentum», 49 (1999), S. 206-217; hier S. 211 (mit Hinweis auf die Petucha im masoretischen Text). Zur umfassenden Kritik an dem redaktionsgeschichtlichen Zusammenschluss von v. 29-32b f. unter Auslassung des Gelübdes vgl. auch R. BARTELMUS, *Jephtha – Anmerkungen eines Exegeten zu G.F. Händels musikalisch-theologischer Deutung einer «entlegenen» alttestamentlichen Tradition*, in «Theologische Zeitschrift», 51 (1995), S. 106-127; 115ff.; J.A. SOGGIN, *Judges*, Philadelphia 1981, S. 219.

<sup>2</sup> An dieser Stelle setzt übrigens auch die jüdische Lesung ein. Vgl. A. ROTTZOLL - D. ROTTZOLL, *Die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter (Jdc 11,30-40) in der mittelalterlich-jüdischen und historisch-kritischen Bibelexegese*, in «Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft», 115 (2003), S. 210-230; Ph. SILVERMAN KRAMER, *Jephthah's Daughter: A Thematic approach to the narrative as seen in selected rabbinic exegesis and in artwork*, in A. BRENNER (ed), *A Feminist Companion to Judges*, Sheffield (UK) 1993, S. 67-92; Sh. VALLER, *The story of Jephthah's daughter in the midrash*, *ibidem*, S. 48-66.

<sup>3</sup> Die schwerverständliche Qatalform (vgl. auch Ri 3,10; 6,34; 14,6.19; 15,14) ist von LXX in anderer Vokalisierung als 'ebär «auf der anderen Seite» gelesen worden (siehe H.-D. NEEF, *Jephtha*, S. 212: «Und er zog von Mizpa nach Gilead den Ammonitern entgegen». Ich bewahre MT als *lectio difficilior* bei.

<sup>4</sup> Partizip mask. Sg. von *yeh qal* + Artikel.

<sup>5</sup> Ergänzt durch Vulg.; vgl. Josephus, Ant. V § 263.

<sup>6</sup> Die Präposition *min* + suff. masc. sg ist problematisch. Deshalb verbessern LXX, Syr. und Targ. in Suff. fem.

<sup>7</sup> Oder auch «aufgerissen». Siehe dazu *infra*.

37. Und sie sprach zu ihrem Vater: «Es sei mir dieses Wort gegeben: Lass mir zwei Monate, damit ich gehe und 'auf die Berge herabsteige'<sup>8</sup> und meine Jugendlichkeit<sup>9</sup> beweine, ich und meine Vertrauten».<sup>10</sup>

38. Er sprach: «Geh», und er schickte sie zwei Monate fort und sie ging, sie und ihre Vertrauten, und beweinte ihre Jugendlichkeit auf den Bergen.

39. Und es geschah am Ende der zwei Monate, da kehrte sie zu ihrem Vater zurück und er erfüllte an ihr das Gelübde, das er geschworen hatte. Aber sie hatte keinen Mann gekannt. Und es wurde eine Regel in Israel:

40. Jahr für Jahr gehen die Töchter Israels, um der Tochter Jephtas, des Gileaditers, zu gedenken, vier Tage im Jahr.

Nun hat dieser rätselhafte Bericht von Jephtas Gelübde und der Opferung seiner Tochter nicht erst in der feministischen Exegese viel Aufmerksamkeit gefunden. Zum einen ist er ein beliebtes Motiv in der Musik- und Literaturgeschichte.<sup>11</sup> Zum anderen war der Text schon in der frühen Rezeptionsgeschichte heftig umstritten. Bereits der Targum Jonathan hat durch eine Glosse zu V. 39f das Textverständnis grundlegend verändert:

«And it was made a rule in Israel in order that a man not offer up his son and his daughter for a holocaust as Jephthah the Gileadite did».

Begründet wurde die Tat durch Jephtas Ignoranz, denn «if he inquired of Pinehas the priest, he would have redeemed her with blood. From time to time the daughters of Israel were going to lament ...».<sup>12</sup> Flavius Josephus verändert den Text, indem er die Ritualätiologie durch den Kommentar ersetzt, dass das Opfer dem Gesetz widerspreche und Gott ein Greuel sei (Ant. Jud. V,7 § 266). Auch Pseudo-Philo geht in diese Richtung, indem er die Irritation Gottes durch die Offenheit des Gelübdes unterstreicht: Was wäre wenn ein unreines Tier, z.B. ein Hund, zuerst aus dem Haus gekommen wäre. Da ein Erstgeborenenopfer hingegen für Gott annehmbar ist, wählt er die Tochter aus, mit dem ungebräuchlichen Namen *Shaila* («die Erfragte» in Ant. XL,1), auf daß sie als erste Jephta entgegenkomme und Gott geopfert werde (XXXIX, 11). Anders die Rabbinen: Btaan 4b versteht das *waw* «und» in V. 31 («der mir entgegenkommt wird sein für YHWH und geopfert ...»)

<sup>8</sup> Diese Wendung weist Th. RÖMER, *La fille de Jephthé entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11*, in D. MARGUÉRAT - A. CURTIS (edd), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève 2000, S. 30-42, hier S. 41 als festen Ausdruck der Theophaniesprache aus (Ex 19,18,20); Th. RÖMER, *Why*, S. 37.

<sup>9</sup> Die Wörterbücher vermerken neben der allgemeineren Bedeutung «Jugendlichkeit» auch die Spezialbedeutung der Jungfräulichkeit im Rechtskontext. C. LOCHER, *Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22,13-21*, Fribourg (Schweiz) - Göttingen 1986, S. 186 f. plädiert an dieser Stelle für die Spezialbedeutung, während P.L. DAY, *From the Child is born the Woman. Story of Jephthah's Daughter*, in P.L. DAY, *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, S. 58-74, hier S. 59 f. wegen des Beisatzes in V. 39 (vgl. Gn 24,16, Lev 21,3; Num 31, 18; Ri 21,12) von der allgemeineren Bedeutung ausgeht.

<sup>10</sup> Einige Manuskripte haben den missverständlichen maskulinen Plural in ein Femininum umpunktiert.

<sup>11</sup> Von Racine bis zu Lion Feuchtwanger finden sich eine Reihe von Adaptationen. Händel hat dem Stoff ein Oratorium gewidmet – dazu BARTELMUS, *Jephthah*.

<sup>12</sup> Übersetzung von Harrington-Saldarini, Aramaic Bible t. 10 z.St.

disjunktiv unter Hinweis auf Ex 21,15.<sup>13</sup> Wenn es ein Tier ist, ist es zu opfern, handelt es sich um einen Menschen, ist er zu weihen.<sup>14</sup>

Die Ansätze, um den problematischen Text zu interpretieren, sind also vielfältig. Die auf das biblische Korpus beschränkten Lösungsvorschläge sind nicht zufriedenstellend. Muss es dabei bleiben, weil der Text in seiner Rätselhaftigkeit nicht aufzulösen ist? Welche methodischen Herangehensweisen sind die erfolgreichsten? Warum ist ein – wie schon die frühen Textzeugen durchblicken lassen – so rätselhafter und schwerverständlicher Text in den Kanon heiliger Texte aufgenommen worden? Tragen traditions-geschichtlich relevante Textparallelen wie Gen 22 und 2 K 3, 27 zu einer Erhellung bei? Auf einige dieser Aspekte soll im Folgenden eingegangen werden.

## 2. «Text of terror»: Gewalt gegen Frauen – Zum Interpretationsansatz von Ph. Tribble

Am markantesten dürfte die Arbeit von Ph. Tribble «The daughter of Jephthah – an inhuman sacrifice» für die moderne Auslegung des Textes sein. Danach folgt die Jephthaerzählung (Ri 10,6-12,6) dem klassischen Schema vieler Richtererzählungen: 1) der religiöse Abfall Israels, auf den 2) die von Gott zugelassene Unterdrückung durch fremde Völker erfolgt. Darauf reagiert Israel mit Hilferufen zu Gott (3) Und Gott beruft (4) seinerseits einen Richter, der das Volk retten soll.<sup>15</sup> Die Komposition des Jephtha-Zyklus beschreibt sie folgendermaßen:<sup>16</sup>

- |                |   |
|----------------|---|
| I. 10,6-16     | Theologische Exposition;                                |
| II. 10,17-11,3 | Einführung in den doppelten Konflikt/Krise;             |
| III. 11,4-28   | Szene 1: Anteilige Lösung des Konflikts und Fortsetzung |
| IV. 11,29-40   | Szene 2: Jephthas Tochter                               |
| V. 12,1-7      | Abschluss des Zyklus                                    |

Hervorgehoben wird von Ph. Tribble das Nebeneinander von zwei Konfliktebenen:

Die erste Krise ist öffentlich, von kriegerischer Natur und politisch. Die zweite Krise ist persönlicher Art und vermittelt von Jephtha einen ambivalenten Eindruck: er ist zwar ein machtvoller Krieger (11,1a), aber ein «Hurensohn» (11,1b), der wegen seiner unsicheren Abstammung von der Sippe vertrieben

<sup>13</sup> Ex 21,15: «Wer seinen Vater *oder* seine Mutter schlägt, wird mit dem Tode bestraft».

<sup>14</sup> Vgl. zu den Textbeispielen ausführlich zuletzt A. ROTTZOLL - D. ROTTZOLL, *Die Erzählung von Jiftach*.

<sup>15</sup> Cfr. T.W. CARTLEDGE, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield (UK) 1992, S. 175 mit Anm. 1 unter Hinweis auf A.D.H. MAYES, *Judges*, Sheffield (UK) 1985, S. 18 f. Vgl. Th. RÖMER, *La fille*, S. 35.

<sup>16</sup> Vgl. Ph. TRIBLE, *The Daughter of Jephthah. An Inhuman Sacrifice*, in Ph. TRIBLE, *Texts of terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia (PA) 1984, S. 110 und 98-99.

zu einem *outcast* wurde. Die zweite Szene (10,17-11,13) gibt i.E. weiteren Aufschluss über die Person:

Während die Ältesten von Gilead dem Krieger zeitlich begrenzte Führerschaft (*qaçin*) anbieten (11,6), verhandelt Jephtha um bleibenden Status (*ro'sch*), indem er die Anführerschaft an den erhofften Sieg bindet (11,9). Diesen Sachverhalt wertet Tribble folgendermaßen aus:

«What they have just offered, he proposes to earn on the battlefield, if the Lord so wills. Then, once the condition is fulfilled and the battle won, Jephthah alone will claim permanent power without reference to Yahweh. According to the words her, the deity who is useful in the bargaining process has no part in the aftermath of victory» (95).

Sie interpretiert die Szene als «exercise in diplomacy» und unterschlägt dabei, dass Ri 11,11b zufolge, nachdem die Leute Jephtha zu ihrem Oberhaupt und Anführer gemacht hatten, dieser «in Mizpah alle seine Angelegenheiten vor YHWH» brachte. Diesen Satz würde ich so deuten, dass Jephtha sehr wohl Autorität von YHWH her anstrebt und in der Erwartung steht, dessen Zustimmung durch *favorables* Eingreifen in das Kampfgeschehen zu erhalten.

Die langwierigen Verhandlungen mit dem ammonitischen König lassen übrigens einen religionsgeschichtlich oft belegten Sachverhalt erkennen: der jeweilige Nationalgott wendet sich im Kampf seinem Volk zu und verhilft ihm so zu seinem Gebiet. In diesen Kontext fügt sich auch das Gelübde folgerichtig ein, das Jephtha sprechen wird. Anstatt mit Ph. Tribble von einem Alleingang Jephthas auszugehen, möchte ich ihn als einem der Clanstruktur verbundenen und in ihrem Kontext folgerichtig handelnden Protagonisten charakterisieren, der selbst für die späteren theologischen Relektüren gute Referenzen bot (vgl. 1 Sam 12,11; Heb 11,32-34). Dem widerspricht Ph. Tribble, indem sie der positiven Aussage: «Da kam der Geist YHWHs über Jephtha» (11,29) das gesprochene Gelübde als Zeichen seines Unglaubens und Misstrauens entgegensetzt:

«But Jephthah himself does not evince the assurance that the spirit of Yahweh ought to give. Rather than acting with conviction and courage he responds with doubt and demand ... another bargain. So serious are his words that the storyteller designates them a vow ... Beyond doubt, the sacrifice will be made to Yahweh» (96).

Dem folgt eine zweite lektüreleitende Unterstellung, die m.E. richtige Beobachtungen, aber einen falschen Schluss beinhaltet:

«In linking his private life with a public crisis, the savior figure has spoken on his own, for neither Yahweh nor the people of Gilead require the vow ... The making of the vow is an act of unfaithfulness» (97).

Tribble hält die zweite persönliche Krise für selbstverantwortet, da sie allein auf den Unglauben und die Ängstlichkeit Jephthas<sup>17</sup> zurückzuführen

<sup>17</sup> Exum unterscheidet in «wrong words» «out of Jephthah's control», die den Tod des Mädchens bewirken und in «the word which heals», die heilenden Worte der Vertrauten, die der Tochter eine Art

ist. Jephtha fürchte nämlich, dass die von Gott erhaltene Geistbegabung nicht ausreicht, um den Krieg im guten Sinne für Israel zu führen und ihm zudem den erwünschten persönlichen Ruhm zuzusichern. Jephtha handele, Tribles Meinung nach, eigenmächtig, was für sie daraus ersichtlich sei, dass Gott an keiner Stelle eingreift. Am Ende des Berichts steht Jephtha selbst hochgelebt da, doch um den Preis des Lebens seiner Tochter.

Tribles Lektüreansatz unterstreicht die Fremdheit und Unmoral von Jephthas Verhalten. Solche sei bereits am Erzählanfang angelegt durch die Auskunft, dass er ein Bastard sei, der Sohn einer Hure mit Gilead bzw. eines Gileaditer (11,1ss),<sup>18</sup> der – von der Familie verstoßen – ein militärischer Aufsteiger wird, um schließlich über Leichen zu gehen, ja sogar über solche in der eigenen Familie, um soziale Legitimierung zu erlangen.<sup>19</sup>

Nun stellt der vorliegende Textlaut den Sachverhalt so nicht dar. Denn trotz des sozialen Makels seiner Geburt liegt Gottes Geist über Jephtha (v. 29).<sup>20</sup> Es ist wahr, YHWH greift nicht aktiv ein in das Geschehen – weder ist er derjenige gewesen, der das Gelübde in der Kriegsnot gefordert hätte, noch mischt er sich in dessen Realisierung bzw. Verhinderung ein. Doch es ist auffällig, daß es sich dabei um Lesererwartungen handelt, die durch einen berühmten Paralleltext, den Bericht von Isaaks Opferung (Gn 22), vorgegeben sind. Der Sachverhalt, dass Gott nicht eingreift, darf nicht sogleich in einen Widerspruch zu der Geistbegabung Jephthas gestellt werden.<sup>21</sup>

Andererseits ist dem Text nach YHWH derjenige, der die Ammoniter in Jephthas Hand gibt und damit das Kriegsgeschehen so lenkt, dass das Opfer erst nötig wird (v. 32). Ob abwartendes Vertrauen in den Geist Gottes für das militärische Gelingen ausgereicht hätte<sup>22</sup> und Jephtha nicht so vorschnell das Leben eines Familienglieds in die Waagschale hätte werfen müssen, wie Ph.

---

Nachleben ermöglichen (J. CHERYL EXUM, *On Judges 11*, in A. BRENNER [ed], *A Feminist Companion to Judges*, Sheffield [UK] 1993, S. 58-74; 134 f.). Soggin zeichnet Jephtha als kühl kalkulierenden Politiker (J.A. SOGGIN, *Judges*, S. 206-208). Tita schließt sich der Interpretation von Tribles an (H. TITA, *Gelübde als Bekenntnis*, S. 101).

<sup>18</sup> Vgl. L.R. KLEIN, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, Sheffield (UK) 1989, S. 86 f.; J.A. SOGGIN, *Judges*, S. 206 f.

<sup>19</sup> In diesem Sinne die ausführliche Analyse der Sprechakte in Ri 11 durch K.M. CRAIGH JR., *Bargaining in Tov (Judges 11,4-11)*, in «Biblica», 79 (1998), S. 77-85; vgl. zuletzt auch A. WÉNIN, *A quoi Jephthé sacrifie-t-il sa fille?*, in D. MARGUÉRAT (ed), *Quand la Bible se raconte*, Paris 2003, S. 85-103, der Jephtha als ein Symbol fortschreitender Dekadenz im Richterbuch beschreibt, zumal er nach der Rettung Israels mit dem Gemetzel noch fortfährt, indem er erst seine Tochter und dann 42.000 Ephraimiten tötet.

<sup>20</sup> L.R. KLEIN, *The Triumph of Irony*, S. 87: «He assumes no power, not even in battle; he understands that Yahweh, not man, determines whether battles are won or lost ... Jephthah seeks compliance with Yahweh's will». Aber als vaterloser, d.h. im YHWH-Glauben nicht instruierter Mensch hat er einen Negativzug: the «basic ignorance of his belief and of his people ... Jephthah is not only untutored in his belief but does not recognize his own blindness He does not know that he does not know» (S. 89 f.) – dazu vgl. oben die Auslegung von Targ. Jon.

<sup>21</sup> So A. WÉNIN, *A quoi Jephthé sacrifie-t-il sa fille?*, S. 100 f. mit Rekurs auf Th. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'AT* (Essais Bibliques, 27), Genève 1996, S. 69, der die Abwesenheit Gottes in dem Geschehen damit verteidigt, dass Gott sich angesichts der Irrungen der Menschen zurückzieht und die Menschen so mit sich selbst konfrontiert.

<sup>22</sup> Wie es z.B. Jesaja Ahas (Jes 7,9) «Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht» anzuraten scheint.



Trible es vorschlägt,<sup>23</sup> bleibt eine reine Vermutung, die auf der Grundlage der vorliegenden Textüberlieferung nicht zu beurteilen ist. Wie die positive Beurteilung des Richters Jephtha in 1 Sam 12,11 (vgl. Heb 11,32-34), so gibt auch der Kontext von Ri 10-12 keinen Anlass zu einer eindeutig negativen Beurteilung.<sup>24</sup>

### 3. «Heilige Worte» – die Institution des Gelübdes

Ich schlage vor, Jephtha als einen Mann zu charakterisieren, der in großer militärischer Not vom Volk berufen wird (11,5-8) und sich in seinem Amt als Richter im Falle eines Sieges von YHWH bestätigt sieht (s. Ehud, Gideon, Simson).<sup>25</sup> Infolge stockender Verhandlungen mit den umliegenden Volksgruppen, die einen Mehrfrontenkrieg bedeuten könnten, greift Jephthah zu einem auch anderweitig belegten Kriegsmittel, welches ich als *Selbstentäußerung in Form eines Opfergelübdes*<sup>26</sup> umschreiben möchte. Als verantwortlicher Richter gibt er sich selbst in seinem einzigen Kind preis, um Gott zum Eingreifen zu zwingen. Mit der Form des offenen Gelübdes gibt er Gott die Möglichkeit, sich das zu nehmen, was ihm s.E. zusteht.<sup>27</sup> Die Erzählung berichtet im folgenden von seiner Verzweiflung, als er vernimmt, wen das Gelübde trifft, während die Tochter das «Gottesurteil» weitaus gelassener hinzunehmen scheint.<sup>28</sup> Dass nach altorientalischem Verständnis in schweren Fällen der Not auch das Leben von Menschen nicht ausgespart ist, wissen wir z.B. aus der kleinen Notiz in 2 K 3,27, der gemäß der moabitische König relativ selbstverständlich zum Brandopfer seines einzigen Sohnes greift, um in das Kriegsgeschehen einzugreifen.<sup>29</sup> Dass dieses Mittel ambivalent und umstritten ist, zeigt der Erzählverlauf.

<sup>23</sup> «If Jephthah suffered for the sins of his parents, how much more shall this child bear because of the machinations of her father. Unfaithfulness reaches into the third generation to bring forth a despicable fruit» so lautet die moralistische Konklusion von Ph. TRIBLE, *Texts of terror*, S. 100.

<sup>24</sup> A. CAQUOT - Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, Genève 1994, S. 149; Th. RÖMER, *La fille*, S. 33 f. Die ein Negativbild von Jephtha entwerfenden Untersuchungen basieren auf Beobachtungen von rhetorischen Stilmitteln wie Ironie und Auslassung in der Erzählung.

<sup>25</sup> Siehe Ri 3,28; 8,22.

<sup>26</sup> H. SEIWERT unterscheidet in seinem Artikel «Opfer» (*Handbuch religionsgeschichtlicher Grundbegriffe*, IV, Stuttgart u.a. 1998, S. 277 f.) in eine instrumentelle Verwendung des Opfers, die sich dann feststellen lässt, wenn «der 'materielle' Akt des Entäußerns selbst Zweck der Handlung ist, beispielsweise um die Opfermaterie einem anderen Verwendungszweck zuzuführen» und in eine kommunikative Verwendung in Form eines symbolischen Gebrauchs von Opferriten, die das Medium der Kommunikation bilden. Im Falle von Menschenopfern dürfte es sich um den ersten Fall handeln. Bei der Opferung der eigenen Kinder kann von Selbstentäußerung gesprochen werden, weil der Opfernde sich seiner Zukunft in den Kindern beraubt, zudem wenn es sich um das Einzige handelt; vgl. H. TRITA, *Gelübde*, S. 101-103. Siehe auch oben mit Anm. 35 zu Ps 66.

<sup>27</sup> Eine gewisse Nähe mit der Lesart Pseudo-Philons ist an dieser Stelle gegeben (s.o.).

<sup>28</sup> Die Unterstellung, dass sie von dem Gelübde bereits wußte und um den Vater herauszufordern ihm als erste entgegenging (so A. WÉNIN, *A quoi*, S. 97), scheint mir weit über den Horizont des Textes hinausinterpretiert.

<sup>29</sup> Auch in 2 K 3 bleibt der hebräische Text erstaunlich vage, was die Details und die ambivalente Reaktion der Israeliten betrifft. Vgl. RÖMER, *Why*, S. 30 f.

Jephtha steht nämlich in seinem Kriegsglück als tragische Richtergestalt dar. Tribble beobachtet richtig, dass «the vocabulary of the vow returns us to the beginning of the entire scene (11,30), thereby interlocking public and private crises in a composition of circularity.» Sie resümiert aber ideologisch vorbelastet, wenn sie fortfährt:

«A vow led to victory; victory produced a victim; the victim died by violence; violence has, in turn, fulfilled the vow. From beginning to end, the faithless and foolish vow has been the subject. It controls both father and daughter, though in different ways. Moreover, in its presence even the deity to whom it was addressed remains silent. Under the power of the vow, the daughter has breathed her last. My God, my God, why has thou forsaken her?» (106).

Doch ist Jephthas namenlose Tochter keineswegs vergessen in der Erzählung, wie Ph. Tribble es suggeriert.<sup>30</sup> Im Gegenteil. Am Ende der Erzählung findet sich eine kleine Festätiologie. Diese Jungfrau verewigt sich nicht in ihren Kindern, sie wird verewigt in einem Ritual, das zu ihrer Erinnerung alljährlich begangen wird. Der Aufschub, den sie erbittet, um in die Berge hinaufzusteigen und ihre Jugend zu beweinen, lässt sich aufgrund des sprachlich zum Ausdruck gebrachten Paradoxons an einen Theophaniekontext binden,<sup>31</sup> welcher zu einer gewaltigen Aufwertung ihrer Person führt.<sup>32</sup> Im weiteren Handlungsverlauf ist es bezeichnender Weise das Mädchen, das als die eigentliche Heldin im Vordergrund steht. Während ihr Vater seines ewigen Fortbestandes durch die Preisgabe der einzigen Tochter beraubt ist und – zumal als Sohn einer Dirne – sich seine Ewigkeit auch nicht über den Familienverband zu sichern vermag (Ri 11,2f), wird seine Tochter als Paradigma der gottgeweihten Jungfrau stilisiert.<sup>33</sup> Dem sich tragisch auswirkenden Erfolg des Vaters steht der ohnmächtige Sieg der Tochter entgegen.

Die unpolemische Weise, in der vom Kinderopfer gehandelt wird, zwingt dazu, den Text als post-dtr. Einfügung in das Richterbuch anzusehen,

<sup>30</sup> Demhingegen sieht Ph. TRIBLE, *Texts of terror*, S. 106, V. 39d als zynisch an: «In a dramatic way this sentence alters, though it does not eliminate, the finality of Jephtha's faithless vow. The alteration comes through the faithfulness of the women of Israel» (vgl. v. 40).

<sup>31</sup> Th. RÖMER, *La fille*, S. 41. A. WÉNIN, *A quoi*, S. 98 hingegen interpretiert die Redefigur als Anspielung auf das Faktum, dass für sie der Bergaufstieg mit dem Abstieg in das Totenreich gleichbedeutend ist.

<sup>32</sup> Vgl. dazu B. GERSTEIN, *A ritual processed: A look at Judges 11.40*, in M. BAL (ed), *Anti-Covenant: Counter Readings Women's Lives in the Hebrew Bible* (Bible and Literature Series, 22); Sheffield (UK) 1989, S. 175-193, hier S. 181, die die charakterliche Stärke des Opfers unterstreicht. Ähnlich äußert sich J.A. SOGGIN, *Judges*, S. 217 f.

<sup>33</sup> Auf diesen wichtigen Topos kann an dieser Stelle leider nicht weiter eingegangen werden. Es sei nur darauf hingewiesen, dass der hier beschriebene Ritus in seinen Zügen stark an einen Initiationsritus erinnert, wie er z.B. im Artemiskult in Braurion belegt ist (siehe J. BREMMER, *Sacrificing a child in Ancient Greece. The case of Iphigeneia*, in E. NOORT - E. TIGCHELAAR, *The sacrifice of Isaac. The Aqedah [Genesis 22] and its Interpretations* [Themes in Biblical Narrative, 4]), Leiden - Boston - Köln 2002, S. 21-43). Da solcher im alttestamentlichen wie jüdischen Festkalender keine Entsprechung erfährt, ist davon auszugehen, dass es sich traditionsgeschichtlich gesprochen eher um ein Versatzstück aus dem griechischen Kulturkreis handelt, welches in diesem späten Text Verwendung fand. Dazu demnächst an anderer Stelle.



welche man mit Ph. Tribble in der Tat mit der Etikette eines «text of terror» versehen könnte. Wie schon Gen 22 es explizit tat, so will auch Ri 11 die Praxis des Kinder- bzw. Menschenopfers in Frage stellen. Zugleich lässt die Erzählung in ihrer trockenen und allzu nüchternen Darstellungsweise kein Hehl daran, dass das Ereignis in seiner Unausweichlichkeit als tragisch zu bewerten ist. Denn der Geschehensablauf ist für alttestamentliches Denken kohärent: Jephtha spricht in schwerer Kriegsnot ein Gelübde. Dieses ist gültig nach den deuteronomistischen Vorschriften:

«Wenn du vor dem Herrn, deinen Gott ein Gelübde machst, sollst du nicht zögern, es zu erfüllen; sonst wird es der Herr, dein Gott von dir einfordern, und die Strafe für diese Sünde wird über dich kommen. Wenn du davon absiehst, Gelübde zu machen, wird auch die Strafe für diese Sünde nicht über dich kommen» (Deut 23,22-24).<sup>34</sup>

Die Verletzung wäre also nach traditioneller alttestamentlicher Anschauung eine nicht wiedergutzumachende Missachtung Gottes, da dieser Jephtha ja den erbetenen Erfolg, die Errettung seines Volkes in Kriegsnot, hat zukommen lassen. Dem entsprechend ist es nicht verwunderlich, dass die Tochter die Konsequenzen des Gelübdes sogleich sieht und akzeptiert. Nur Jephtha lässt in seiner Erklärung, dass er «den Mund aufgerissen» hat (v. 35), Zweifel erkennen.

*Paçah pî* «den Mund auf tun oder aufreißen» ist in der Tat eine interessante Wendung. Insgesamt nur 13 mal im Qal in dieser Bedeutung belegt, kennt die Wendung ein großes Bedeutungsspektrum: in Gen 4,11; Num 16,30 und Deut 11,6 ist es die Erde, die ihren Schlund aufreißt. In Ps 22,14; Thr 2,16 und 3,46 sind die attackierenden Feinde gemeint und in Jes 10,14 ein Vogel. Ez 2,8 verwendet die Semantik im Kontext des Verschlingens (der Buchrolle). Der Kontext vom Aufreißen des Mundes zur Rede findet sich neben Ri 11,35f noch in Hiob 35,16 und Ps 66,16. Den beiden letzten Stellen wollen wir uns genauer zuwenden: Ps 66,13f bezeugt ein der Richterperikope vergleichbares Wortfeld: «Ich komme zu deinem Haus mit Brandopfern (*'olôt*), ich will dir heimzahlen mein Gelübde (*nædær*), zu denen sich meine

<sup>34</sup> In diesem Sinne auch Num 30,2-17: «Wenn ein Mann dem Herrn ein Gelübde ablegt oder sich durch einen Eid zu einer Enthaltung verpflichtet, dann darf er sein Wort nicht brechen; genau so, wie er es ausgesprochen hat, muss er es ausführen». Das Annexkapitel zum Heiligkeitgesetz, Lev 27,1-8, regelt zwar die Auslösung eines durch ein Gelübde geweihten Menschen durch einen Geldbetrag, doch auch diese Passage dürfte wohl als ein weiterer kritischer Beitrag zu der alttestamentlichen Gepflogenheit verstanden werden, der die Gültigkeit eines Gelübdes nicht in Frage stellt, sondern vielmehr in aufgeklärtem Sinne Schadensbegrenzung erreichen will (siehe Philon, Leg. 2.32-34). Ob mit *pl' hif* auf eine Form von Gelübde angespielt ist, dessen Besonderheit darin besteht, dass es an keine Bedingung oder Gegenleistung gebunden ist (vgl. den einzig weiteren Beleg in Num 6,2, wo das Nasiräergelübde verhandelt ist), oder aber an die Auslösung besonders schwerwiegender Gelübde wie in Ri 11 gedacht ist, lässt der Text hingegen offen (dazu J. MILGROM, *Leviticus* [AB 3c], New York, 2001, S. 2369 und zuletzt C. LEMARDELÉ, *Le verbe pâla' et la pratique des vœux*, in «Révue Biblique», 111 [2004], S. 481-498). Das Problem der Auslösung von menschlichen Opfern findet sich in dieser Uneinheitlichkeit auch im Kontext des Erstgeboreneopfers bezeugt. Ex 13,2; Ex 22,28f scheinen das Opfer der menschlichen Erstgeburt vorauszusetzen, während Ex 13,11-13; 34,19f und Num 3,40-51; 8,17f die Auslösung durch ein Tieropfer bzw. in Form der Levitenweihe belegen; vgl. dazu M. BAUKS, *L'enjeu théologique du sacrifice d'enfants dans le milieu biblique*, in «Études Théologiques et Religieuses», 76 (2001), S. 529-542, hier S. 534 f.

Lippen aufgetan haben (*paçah*), und der Mund (*pi*) in meiner Not geredet hat». In diesem Kontext ist die Wendung «Lippen öffnen» gefolgt von «mit dem Mund reden» positiv in der Bedeutung von «ein Gelübde ablegen» verwendet. Das Gelübde zielt auf das Erbringen eines Brandopfers im Falle der Gebetserhörung. Es fungiert als «Leistungsangebot an Gott in Notlagen» (mit Hinweis auf Gen 28,20-23 und 2 Sam 15,8).<sup>35</sup> Kritisch konnotiert ist die Semantik in den Elihureden (Hiob 35,16), wo es heißt: «reißt doch Hiob sinnlos den Mund auf, ohne Verstand macht er viele Worte».<sup>36</sup>

Jephtas Unbehagen vermag ihn aber de facto nicht davon abbringen, das Gelübde zu erfüllen und sich von seinem einzigen Kind zu lösen, um es YHWH zu opfern. In welcher Form das Opfer stattgefunden hat, lässt der Text – vielleicht absichtlich – offen (als Tötung oder Weihung).<sup>37</sup>

Kombiniert man das Wortfeld des Gelübdes mit der ambivalenten Verwendung von «den Mund aufreißen» impliziert die Semantik von Ri 11,35f in der Tat ein kritisches Moment. Zieht man andere weisheitliche Passagen zur Rate, muss geschlossen werden, dass Ri 11 die Institution des Gelübdes durchaus in Frage stellt. Passagen wie Qoh 5,3f (vgl. Prv 20,25) haben die Kritik auf den Punkt gebracht:<sup>38</sup>

«Wenn du Gott ein Gelübde tust, dann säume nicht, es zu erfüllen; denn die Toren finden kein Wohlgefallen. Was du gelobst, das erfülle. Besser, dass du nicht gelobst, als daß du gelobst und nicht erfüllst».

Somit könnte die Wortwahl darauf hinweisen, dass die altwürdige Form des Gelübdes, wie sie z.B. in Ps 66,13f belegt ist, im Kontext der Jephthaerzählung zu einer Grenzerfahrung gerät. Hier wie dort liegt eine Kette von Abläufen vor: die Notsituation treibt den Beter zu einem Gelübde, das ihn im Zuge der Gebetserhörung zu einem Dankopfer verpflichtet. In besonderen kollektiven Notsituationen konnte dies ein Menschenopfer sein.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Vgl. F.-L. HOSSFELD, *Psalm 36*, in F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, Freiburg i.Br. 2000, S. 226.

<sup>36</sup> Vgl. dazu auch H.-D. NEEF, *Jephtha*, S. 214 mit Anm. 40.

<sup>37</sup> Und darin erinnert das Schicksal der Jephthatochter ebenfalls an das der Iphigenie. Denn Euripides gibt zwei verschiedene Versionen der Geschichte: In Iphigenie bei den Taurern, § 782ff offenbart sie nach den Ereignissen Orest, noch zu leben, da sie damals bei der Opferhandlung von Artemis errettet und zu ihrer Priesterin berufen wurde. In Iphigenie in Aulis, beschreibt ausführlich ein Bote im letzten Aufzug, wie Iphigenie im Moment der Opferung durch eine Hirschkuh ausgelöst worden ist, um sogleich als Unsterbliche der Welt enthoben zu sein.

<sup>38</sup> Vgl. dazu H.-D. NEEF, *Jephtha*, 215 mit Hinweis auf M. ROSE, *5. Buch Mose* (Zürcher Bibelkommentar, 5/1), Zürich 1994, S. 319 f. und E. NIELSEN, *Deuteronomium*, Tübingen 1995, S. 223; vgl. auch Th. RÖMER, *Why*, S. 37 f.

<sup>39</sup> Der Vorschlag von D. ERBELE-KÜSTER, *Ungerechte (biblische) Texte* (in diesem Band), dass Jephtha doch auf die Auslösung, wie sie in Lev 27 beschrieben ist, hätte zurückgreifen müssen (siehe auch oben die Rezeption von Targum Jonathan und Fl. Josephus), sieht die komplexe Traditionsgeschichte zur Gelübdepraxis zu einlinig (vgl. zur Diskussion Cartledge, *Vows*, S. 33; 52-54 und oben Anm. 34).

#### 4. *Die Tragik Jephtas und die Unsterblichkeit der Tochter*

Doch diese Einsicht kam für Jephta zu spät.<sup>40</sup> Die ganze Erzählung hat keine polemische Note, wie Ph. Tribble meint, sondern einen resignativen Ton. Schließlich steckte Jephta – und das erinnert an die Situation, in der auch Abraham sich nach Gen 22 befand - in einem Dilemma. Aus der kollektiven Not des Richters wurde die persönliche Not Jephtas. Doch in keinem Satz vermerkt die Erzählung, daß Jephta sich diesem Dilemma und der mit dem Richteramt verbundenen Aufgabe hätte entziehen können. Es geht immerhin um die Errettung eines Volkes. In dem Richterzyklus wie in der innerbiblischen Rezeption ist er dargestellt als ein Mann, der seine Pflicht getan und sich den Aufgaben gestellt hat - bis zum Selbstverzicht in der Hingabe seiner Tochter.<sup>41</sup> M.E. impliziert die Erzählung, dass Jephta gar nicht anders handeln konnte.<sup>42</sup> Und dieses Motiv von Grauen, ohne sich dem wirklich entziehen zu können, erinnert sehr an die griechischen Tragödien.

Traditionsgeschichtlich könnte dieser post-dtr. Einschub mit den griechischen Vorbildern der Iphigenietradition aufs Engste verwandt sein.<sup>43</sup> Er entstammt diesem kulturellen Kontext vielleicht sogar unmittelbar,<sup>44</sup> ohne dass es möglich wäre, den genauen Überlieferungsweg aufzuzeigen. Theologisch relevant ist der Stoff vor allem aufgrund seiner Tragik. Denn diese vermag am besten zu erweisen, wie schwierig feste rituelle Formen und aus der Realität entsprungene Zwänge miteinander zu koordinieren sind, ohne unheilvoll zu werden. Insofern ist die Erzählung von Jephtas Tochter ein Beitrag zum bewußten Umgang mit heiligen Worten. Denn im Zentrum der Erzählung steht das Gelübde, das dem Pflichtgefühl eines Richters in Not entsprungen ist, aber die Not nur verschärft hat: Die Not des Volkes wird in eine persönliche gewendet, die nach heutigem Verständnis eine unbeteiligte Person trifft, die als Opfer (*victima*), nicht mehr als Opfergabe (*sacrificium*) verstanden

<sup>40</sup> Und bei dieser Einsicht enden die meisten Exegeten, die die Erzählung als einen späten Text ansehen, der zuletzt die Schwäche Jephtas zur Abschreckung darstellt und vor Wiederholungstaten warnen will. Vgl. H.-D. NEEF, *Jephta*, S. 216; Th. RÖMER, *Why*, S. 38, die die Erzählung als Kritik an der Doktorat Gelübdepraxis ansehen.

<sup>41</sup> I. Fischer machte schon für Gen 22 darauf aufmerksam, dass es sich um eine Preisgabeerzählung handelt, wie sie wiederholt in diesem Kontext mit verschiedenen «Opfern» belegt sind (vgl. Gn 12; 16; 20; 21); I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gen 12-36* (Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 222), Berlin 1994, S. 337.

<sup>42</sup> So kommt H.-D. NEEF, *Jephta*, 216 zu folgendem Schluss: «Indem Jephta ein Gelübde für Jahwe ablegt, sucht er die Begegnung mit Jahwe. Er legt sein Schicksal in Gottes Hände. Er tut dies freiwillig, denn niemand [außer der allgemeinen Notsituation; Anm. M.B.] hat ihn dazu aufgefordert oder genötigt. Jahwe geht auf Jephtas Gelübde ein, denn er lässt ihn über die Ammoniter siegen. Weil Jephta das Gelübde getan und Jahwe darauf geantwortet hat, muss Jephta das Gelübde erfüllen. Hätte er es nicht erfüllt, hätte er Schuld auf sich geladen ... Die Tragik des Gelübdes liegt in seinem Inhalt begründet ...».

<sup>43</sup> Vgl. J. BREMMER, *Sacrificing a child*; zu einem genaueren Vergleich Th. RÖMER, *La fille*, S. 36-41.

<sup>44</sup> Römer vermutet mit G. Auld, dass der eigentliche Bericht des Opfers in Ri 11 deshalb so gerafft sein konnte, weil das Ereignis hinlänglich bekannt war, was er selbst angesichts der post-deuteronomistischen. Datierung ebenfalls stützt (Th. RÖMER, *La fille*, S. 36 f.).

wird.<sup>45</sup> Diesem Unverständnis arbeitet der hebräische Text auf implizite Weise zu, indem er die entscheidenden Passagen der Erzählung sehr knapp formuliert und inhaltlich unbestimmt lässt, was erst die Voraussetzung für die Ambivalenz des Verständnisses schafft. Formulierungen wie «den Mund auf tun/aufreißen» (v. 36) und «er erfüllte (tat) an ihr das Gelübde» (v. 39) deuten das Ungeheure und für die Tochter so Konsequenzenreiche nur an. So wie Gott in dieser Erzählung zu dem Geschehen zu schweigen scheint – wenn man einmal von dem Erfolg absieht, den er Jephta beschert – so scheint auch der Erzähler selbst eine ungeheure Distanz zu halten, die zwischen Hinnahme und großen Unbehagen schwankt. Das Dilemma der Handlungsfolge und die Tragik der Personen ist in der sehr verkürzten Sprachgestalt abgebildet. Der Erzähler hinterlässt dem Leser keinen eindeutigen Schlüssel für das Verstehen. Dieser muss sich durch seine Leseerfahrungen leiten lassen. Somit vermögen die verschiedenen hermeneutischen Ansätze diesem Text zurecht eine sehr unterschiedliche Deutung zukommen zu lassen. Doch Versuche, die die Sprache nicht als tragisch, sondern als ironisch oder polemisch eindeutig charakterisieren und der Figur des Jephta die volle Last der Anklage aufbürden zu wollen, haben den Text überinterpretiert. Ri 11 ist nicht zuerst ein «text of terror» gegen Frauen.<sup>46</sup>

An dieser Stelle schliesse sich nun die interessante Frage an, warum – wohl in jüngerer Zeit der Literaturformierung des Alten Testaments – dieser Text so großes Interesse erweckte, dass er in den Kanon der heiligen Texte aufgenommen wurde. Da eine negative Bewertung des Richters Jephta ausbleibt, dürfte die Antwort wohl eine theologisch-konzeptuelle sein: Diese Erzählung weist darauf hin, dass die vielen Texte, die von Gelübden aus Not und Selbstverzicht handeln, äußerst negative Infragestellungen des Gottesbildes zufolge haben (können). Jedem Gelübde haftet an, dass der Mensch nicht Meister der Lage ist, sondern in seinem Sprechen und in dessen Konsequenzen gefangen bleibt. Es handelt sich um tragische Texte, die dem Konzept der Allmacht Gottes zuwiderlaufen.

<sup>45</sup> Vgl. dazu D. ERBELE-KÜSTER, *Ungerechte (biblische) Texte*, mit Anm. 33. So vermerkte bereits Fl. Josephus: «Doch handelte er damit weder im Sinne des Gesetzes noch nach dem Willen Gottes; auch dachte er nicht an die Zukunft noch daran, was diejenigen über die Tat denken würden, die davon Kunde erhielten» (Hervorhebung von mir); Ant. Jud. v. 8, § 266 zitiert in der Übersetzung von H. Clementz (Neudruck Wiesbaden 2004).

<sup>46</sup> So weist auch D. ERBELE-KÜSTER, *Ungerechte (biblische) Texte*, darauf hin, dass die «patriarchalische Gesamtperspektive der Geschichte» durchbrochen ist, «als Jephthas Tochter ihren Vater subtil darauf verweist, dass nicht sie über ihn das Unheil gebracht hat, sondern er es war, der den Eid gesprochen hat (v. 36)».